

# デイヴィドソンの概念枠批判について

信原 幸弘

アヒルウサギの反転図形は見方に応じて、アヒルに見えたり、ウサギに見えたりする。それと同じように、世界が異なる見方のもとで根本的に異なる姿を現すことは可能だろうか。概念相対主義者によれば、概念枠が複数存在することが可能であり、世界はそのような異なる概念枠のもとでまったく異なるあり方を呈する。われわれの概念枠のもとでは、世界は山や川、イヌやネコを含むものとして姿を現すのにたいし、われわれのとは異なる概念枠のもとでは、世界はそのような対象を含まず、われわれにはまったく把握できない何かを含むものとして姿を現す。

デイヴィドソンは論文「概念枠という考えそのものについて」<sup>1)</sup>において、概念相対主義を根底から批判し、概念枠というものに真正な意味を与えることはできないと主張する。本稿では、デイヴィドソンの概念枠批判の議論を吟味し、そこに含まれるいくつかの問題点を検討しつつ、その結論の妥当性を明らかにしたい。

## 1 デイヴィドソンの議論の基本構造

デイヴィドソンの概念枠批判を吟味するに先だって、かれの議論の大まかな流れを押さえておこう。

デイヴィドソンは、概念相対主義の具体例として、ウォーフによるホビ語と英語の対比や、クーンによる新旧ふたつの科学理論の対比などを挙げたあと、まず、概念枠を言語と同一視してよいだろうと主張する。ただし、異なる言語でも、互いに翻訳可能なものは同じ概念枠だと考えられるから、厳密に言えば、概念枠は相互に翻訳可能な言語の集まりということになる。

そうすると、異なる概念枠が存在しうるかという問いは、翻訳不可能な言語が存在しうるかという問いに帰着する。デイヴィドソンは、われわれの言語に翻訳できないような言語が存在しうるかどうかを検討するために、翻訳が全面的に成立しない可能性と部分的に成立しない可能性を順に考察していく。

まず、翻訳が全面的に成立しない可能性について見てみよう。もし言語であるための基準がわれわれの言語への翻訳可能性だとすれば、言語でありながら翻訳不可能なもの（つまり翻訳が全面的に成立しない言語）は当然存在しえないことになる。しかし、デイヴィドソンは最初から言語の基準を翻訳可能性に置くことに反対する。というのも、翻訳可能性が言語であるための必要条件であるかどうかは、けっして自明なことではなく、たとえそうだとした場合、それは何らかの仕方で論証されるべきことがらだからである。

では、翻訳可能性とは別に、言語であるための基準を立てることは可能だろうか。もしそれが可能だとすれば、言語でありながら翻訳不可能なものが存在しうることになる。デイヴィドソンが経験主義の第三のドグマとよんで批判する「概念枠と内容の二元論」はまさにそのような言語の基準を与えようとするものである。一方には概念枠があり、他方には経験内容（世界または経験）がある。経験内容は概念枠によって解釈されるのを待っている解釈以前の何かである。それはたとえばわれわれの概念枠によって解釈されれば、山や川、イヌやネコのようなわれわれにとって馴染みの対象を呈示するようなものである。一方、概念枠はそのような解釈以前の経験内容に一定の解釈を与えるものである。したがって、概念枠であるための基準として「経験内容を解釈するもの」という基準が考えられる。そしてこの基準は、解釈という関係をわれわれの言語への翻訳可能性とは別に規定できるなら、翻訳可能性を含意しない基準となる。

デイヴィドソンは概念枠と内容のあいだの解釈関係の候補としてしばしば持ち出されるものを大きくふたつに分類する。すなわち組織化（体系化、分節化）と適合（予測、説明、直面）である。概念枠は内容（世界または経験）を組織化するといわれたり、それに適合するといわれたりする。

まず、概念枠が経験内容を組織化するという考えは翻訳可能性とは別の言語の基準を提供しうるであろうか。デイヴィドソンは、組織化は複数の対象を整理・分類するものとしてはじめて理解可能であり、したがって個体化された対象の成立を前提しており、個体化以前の世界を原初的に個体化するという根源的な事態の理解を可能にするわけではないと主張する。組織化が個体化された対象を前提しているとすれば、結局、どの言語も同じ対象領域を組織化することになり、それゆえ必ず翻訳可能（少なくともおおむね翻訳可能）になるはずである。つまり、組織化の考えは翻訳可能性を含意しないような形で言語の基準を提供することはできない。

つぎに、概念枠が経験内容に適合するという考えはどうであろうか。デイヴィドソンは、組織化が個体に関わるのにたいし、適合は事実に関わると解する。つまり、概念枠が経験内容に適合するというのは、概念枠が世界ないし経験のあり方に合致するということであり、したがって概念枠がおおむね真だということである。そうすると、おおむね真であるという基準が概念枠の基準として得られることになる。この基準は、各言語に適用される個別的な真理概念がその言語のわれわれの言語への翻訳可能性とは別に理解できるなら、翻訳可能性を含意しない基準となる。しかし、デイヴィドソンによれば、各言語に適用される個別的な真理概念を理解しうるためには、その言語をわれわれの言語に翻訳できなければならない。なぜなら、ある言語のある文が真であるということがどのようなことを理解するためには、その文の真理条件を知らなければならないが、それはその文をわれわれの言語のある文に翻訳することによってはじめて可能だからである。こうして適合という関係も、翻訳可能性とは独立に言語の基準を与えることはできない。

以上から、デイヴィドソンは翻訳とは別に言語の基準を提供することはできないと結論し、それゆえ言語でありながら翻訳不可能であること（つまり翻訳の全面的不成立）はありえないと主張する。こうして翻訳の全面的不成立の可能性から異なる概念枠が存在する可能性を導くことはできないのである。

では、翻訳の部分的不成立の場合はどうであろうか。デイヴィドソンはわれわれの言語への翻訳が部分的に成立しない言語の存在を認める。しかし、そのような言語は、翻訳の仕方を変えれば、われわれの言語に完全に翻訳可能であって、ただ信念が部分的に異なるにすぎないような言語でもある。したがって、ここには、概念相対主義が主張するような根本的な概念枠の違いは存在しない。

デイヴィドソンは、以上のような議論から、複数の概念枠は存在しえず、したがって概念枠という考えは無意味であると結論づけるのである。

## 2 概念枠と内容の二元論

では、デイヴィドソンの概念枠批判の検討に入ろう。この批判においてその中心となっていたのは、概念枠と内容の二元論を否定することであった。この否定を正確に理解するためには、まずその二元論の内容を正確に理解しておく必要がある。とくに、クワインのいう経験主義のふたつのドグマ、すなわち分析的真理と総合的真理の区別および理論言明の観察言明への還元可能性というふたつの憶説を排したときに、概念枠と内容の二元論がどのような形をとるかを明瞭に把握しておくことが重要である。

デイヴィドソンはクワインにならって、分析／総合の区別と還元主義を否定する。そしてそのうえで概念枠と内容の二元論を経験主義の第三のドグマ（クワインも免れなかったドグマ）として否定しようというわ

けである。

分析／総合の区別の背景には、文は他の文の意味に依存せずそれぞれで意味をもつという考え（意味の原子論）と、文がいかなる意味をもつかは世界にどのような事実が成立しているかに関係しないという考え（意味と事実の二元論）がある。意味の原子論および意味と事実の二元論を前提にすれば、各文はそれぞれ他の文の意味や事実から独立にある固定した意味をもつことになる。それゆえ、文のなかには、その意味のみによって真となる文、すなわち分析文が存在しうることになる。

そうすると、分析／総合の区別を否定するためには、意味の原子論か意味と事実の二元論のいずれか、あるいはその両方を否定すればよい。意味と事実の二元論を否定しようというのが言語と理論の区別を認めない立場である。言語と理論はふつう、各文に意味が付与されただけで真理値がまだ割り振られていない言語にたいし、真理値の割り振りまで（おおむね）行われた理論というふうに区別される。しかし、意味と事実の二元論を否定すれば、文の意味は事実依存することになり、それゆえ文の真理値に依存することになる。したがって、真理値の割り振りとは別に文に意味を付与することはできず、言語と理論の区別は成り立たなくなる<sup>2</sup>。

これにたいして、意味と事実の二元論を保持しつつ、意味の原子論を否定することによって分析／総合の区別を否定する道も考えられる。意味と事実の二元論を保持しても、意味の原子論を否定すれば、文の意味は他の文の意味に依存し、固定した意味をもたない。したがって、意味のみによって真となる文は存在しなくなる。意味が固定していない以上、事実を照らして各文に真理値を割り振る仕方はいろいろあり、それゆえどの文も偽の値を割り振られる可能性があるのである。

このように意味と事実の二元論を保持しても、意味の原子論を否定すれば、分析文は存在しなくなる。しかし、意味の原子論を否定したうえで保持される意味と事実の二元論は、意味の原子論と組み合わされた意味と事実の二元論と同じく、けっして概念枠の複数性に道を開くものではない。意味の原子論が否定されれば、各文は固定した意味をもたなくなり、したがってある一定の可能的事態を表すものではなくなる。また可能的事態も個別に確定したものではなくなる。つまり事態の原子論も成立しなくなる。しかし、意味と事実の二元論が保持されれば、たとえ各文が固定した意味をもたないとしても、言語は全体として事実と無関係に固定した意味をもつ。それゆえ、言語はある一定の可能的事態の総体を表すことになる。意味と事実の二元論といっても、可能的事態のうちのどれが事実となるかが意味から独立だというだけで、可能的事態の総体は言語によって決まるのである。意味の原子論が否定されれば、言語の各文によって個別に可能的事態が決まるわけではないが、それでも言語全体によって可能的事態の総体が決まるのである。

そうすると、複数の概念枠（翻訳不可能な複数の言語）が存在するとすれば、異なる概念枠によって表される可能的事態の総体も異なることになる。つまり、可能的事態の総体は異なる概念枠にとって共通の基盤となるような、それゆえ概念枠に先行するようなものではない。それはむしろ概念枠に従属するものである。したがって、可能的事態の総体に依拠して概念枠の基準を設けることはできない。

意味と事実の二元論は、意味の原子論が否定されても、やはり概念枠の複数性を可能にするものではない。そこで、概念相対主義者の立場からすれば、言語によって表現される可能的事態が現実化したものとしての事実という事実概念に代わって、言語による解釈をまだ受けていない解釈以前の事実（すなわち経験内容）という事実概念をもちだすことによって概念枠の複数性を確保しようとする方策が考えられる。この方策は意味と経験内容の二元性を保持しつつ、意味の原子論を否定することで分析／総合の区別を排そうとするものである。そしてこれが分析／総合の区別および還元主義を排したうえでの概念枠と内容の二元論、つまりデイヴィドソンのいう経験主義の第三のドグマにほかならない。ただしデイヴィドソン自身は、分析／総合

の区別をまず解釈済みの事実概念による区別から解釈以前の事実概念による区別に切り替え、そのうえで分析／総合の区別を否定することで概念枠と内容の二元論を導き出している (p.189)。

まとめると、デイヴィドソンが標的とする概念枠と内容の二元論は、意味の原子論を否定して分析／総合の区別を排しつつも、意味と事実の根本的な二元性 (自律的な意味と解釈以前の事実) を主張する立場である。

### 3 世界の原初的個体化

デイヴィドソンは概念枠が内容を組織化するという考えにたいして、第1節で簡単にまとめたように、組織化は複数の対象を整理・分類するものとしてはじめて理解可能であり、個体化以前の世界を原初的に個体化して複数の対象を成立させるものとして理解することはできないと主張する。たとえば、「挿入を組織化する」というとき、「靴やシャツではなく、挿入そのものを組織化せよといわれれば、戸惑うだろう」(p.192)というわけである。

しかし、組織化が原初的な個体化を前提にしており、したがって組織化の概念によって原初的な個体化を理解するわけにはいかないとしても、われわれは何らかの仕方では原初的な個体化を理解することはできないだろうか。概念相対主義者が組織化や体系化、分割、といった概念で捉えようとしたのは、そのような原初的な個体化である。かれらは、アヒル・ウサギの反転図形が異なる見方のもとでアヒルを呈示したり、ウサギを呈示したりするように、世界が異なる個体化 (概念枠) のもとで異なる対象を呈示するさまを夢想するのである。

だが、デイヴィドソンは世界の原初的な個体化の可能性をほとんど問題にすらすることなく斥けている。かれにとっては、何よりもまず個体化された共通の馴染みの対象があるのであって、組織化や言語の比較はそのような対象にもとづいてなされるのであり、したがって翻訳不可能な言語が存在する余地はないのである。とはいえ、デイヴィドソンはけっして個体化の考えそのものを否定しているわけではない。かれは、われわれが自分たちにとって馴染みの原理に従って馴染みの対象を個体化していることを認めている (p.192)。

デイヴィドソンといえども、さすがにこの点を否定するわけにはいかなかっただろう。たしかにわれわれにとって個体化はおおむね無意識的である。われわれはどんなふうにしてイヌやネコを個体化しているのかを知らないし、またイヌやネコの個体化の基準 (同一性の基準) も明示的に把握しているわけではない。いわば気づいたときには、すでにイヌやネコはイヌやネコとしてわれわれのまえに現出していたのである。しかし、それでも、ときに個体化が意識的に行われることもある。

たとえば、われわれはときに「これは何だ」という疑問を発することがある。なにやら得体の知れないものを目の前にして、それがいったいどういう種類のものか、どのような同一性の基準を満たす対象なのかを問うわけである。同一性の基準が判明するまえであるから、われわれはそのものが一個の対象としてどのような空間的、時間的境界をもつかも知らない。したがって、「これ」とよんだもののそばに同じように得体の知れないものがあつたとすると、「これとそれは同じものだろうか」という疑問も生じてくる。こうした疑問は、その得体の知れないものをもっとよく観察して、それが何らかの馴染みの対象 (たとえば鯨) だと分かれば、一挙に解消する。そのとき、われわれはその得体の知れないものを馴染みの個体化基準によって個体化し、馴染みの対象を現出させたのである。

このように個体化が意識的になされることもあるとすれば、一般に対象の成立にさいして個体化の過程が介在することを疑う理由はまずないであろう。デイヴィドソンが個体化の考えそのものを否定しなかったの

は、かれにとっても仕方のないことであつたからであろう。しかし、いったん個体化を認めてしまえば、われわれが行っているのは別の個体化の仕方がありうることも認めざるをえないのではなからうか。われわれがわれわれの個体化基準に従つて世界を原初的に個体化し、山や川、イヌやネコなどの馴染みの対象を成立させているのだとすれば、われわれとは別の個体化基準に従つてわれわれの知らない個体を成立させることも可能ではなからうか。デイヴィドソンはいかにしてそのような個体化がありえないといえるのだろうか。

原初的な個体化が複数ありうるという考えを支えているのは、個体化される以前のある同一の世界（解釈以前の内容）があり、それが異なる個体化基準によって個体化されるという考えである。しかし、われわれは個体化される以前の同一の世界を認識することはできない。われわれが知るのは何らかの仕方で個体化された世界である。個体化される以前の世界は、われわれにとって得体の知れないものであり、それとして認識できるようなものではない。また、われわれとは異なる個体化基準による個体化も、われわれにとって認識可能なものではないだろう。なぜなら、ある個体化がどのようなものかを認識できるとすれば、それはわれわれのある個体化基準による個体化と同じものとして認識されるしかないと思われるからである。

しかし、われわれとは異なる個体化基準による個体化がどのようなものかを知りえないとしても、そのような個体化がともかく存在することは知りうるのではなからうか。ネーゲルは「コウモリであることがどのようなことか」（つまりコウモリの知覚意識に現れる世界がどのようなものか）を知りえないとしても、そのようなものが存在することは疑いないと主張する。コウモリの運動の仕方や神経システムを知れば、コウモリがわれわれとは異なるある一定の知覚意識をもつことは明らかだというわけである。そうだとすれば、たとえばある人たちが身振りや音声を用いて指示らしき活動や発話らしき活動を行っているときに、たとえわれわれがそこでどのような個体化が行われているのかを知ることができないとしても、ともかく何らかの個体化が行われていることは知りうるのではなからうか。

このような疑問にたいして、おそらくデイヴィドソンなら、こう答えるであろう。その人たちがどのような個体化を行っているかがまったく理解できないとすれば、われわれはかれらが何をしているのかもまったく理解できないはずである。かれらの振る舞いを狩りや食事や歩行などとして理解しうるためにも、かれらが行っている個体化がある程度は理解できなければならない。かれらがわれわれと似たような振る舞いをしながら、かれらの個体化がまったく理解できないというようなことはありえない。一見、そのような想定が可能であるようにみえるところから、個体化の内容が分からなくても、個体化の存在は知られうるという幻想が生まれる。しかし、われわれと同じような振る舞いをする人々は必ずわれわれとおおむね同じ個体化を行っているものとして理解できるはずである。

デイヴィドソンは翻訳可能性の非推移性にもとづいて翻訳不可能な言語の存在を導く論証を批判する(p.186)。そのような論証によれば、たとえば、土星人と冥王星人がいるとして、土星語は英語に翻訳可能であり、冥王星語は土星語に翻訳可能だが、冥王星語は英語に翻訳可能ではないことがありうるというわけである。この論証にたいしてデイヴィドソンは、冥王星語が英語に翻訳不可能なら、土星語と冥王星語のあいだで行われていることが確かに翻訳だという確たる証拠はないと主張する。ここでも、冥王星語が英語に翻訳不可能だとすれば、冥王星人の振る舞いはわれわれにとってまったく理解不可能なものなのだということをしっかりと洞察すれば、デイヴィドソンの主張は十分納得できる。

結局、概念枠の複数性を帰結させるような仕方で世界の原初的な個体化という考えに意味を与えることはできないというデイヴィドソンの主張は、十分説得的である。たしかに「われわれには理解できない個体化がともかくありうるのだ」と言い張ることは可能だが、そのような主張を支えるいかなる理由も見いだせないのである。

#### 4 プラグマティックな真理観

デイヴィドソンは、第1節で簡単に触れたように、おおむね真であるという概念枠の基準にたいして、それは翻訳可能性を前提にしているから、翻訳可能性とは独立の基準にはなりえないと主張する。つぎにこの点を検討してみよう。

おおむね真であるという基準が翻訳可能性を前提にしているとデイヴィドソンが考える理由は、ある言語のある文が真であるということがどのようなことを理解するためには、その文の真理条件を知る（つまりその言語の各文にたいしてタルスキーのいう T 文を理解する）ことが必要であり、そのためにはその文がわれわれの言語のどの文に翻訳されるかを知らなければならないという点にある。しかし、このような対応論的な真理観（ある文が真であるということはある一定の条件が成り立っているということにほかならないという真理観）<sup>3</sup>に代わって、プラグマティックな真理観を採れば、どうなるだろうか。

プラグマティックな真理観では、ある文が真であるということは、その文にもとづく行動が成功を収める（あるいは失敗に終わったときにその文に失敗の原因が帰されない）ということだとされる。たとえば、「冷蔵庫にビールがある」という文が真であるということは、その文にもとづいてたとえば冷蔵庫のところへ行ってビールを取り出そうとする行動が成功を収めるということにほかならない。このように文の真偽がそれにもとづく行動の成功・失敗の観点から理解できるとすれば、文が真であるということがどのようなことを理解するために文の真理条件を知る必要はない。

そうだとすれば、ある言語をわれわれの言語に翻訳できなくても、その言語に適用される個別的な真理概念を理解できるようになろう。そのためには、その言語の各文にもとづく行動の成功・失敗が判別できるようになればよい。たとえば、ある人がある文  $s$  にもとづいて、戸棚からケーキを取り出して食べるとき、われわれはその人の滞りのない動きや満足そうな表情から、その行動が意図どおりに成功したことを知る。そしてそのことによって、文  $s$  が真であることを知る。たとえ  $s$  がわれわれの文に翻訳できないために、 $s$  の意味が分からないとしても、それが真であることは分かるのである。

しかし、ある人の行動が成功かどうかを判別できるとすれば、われわれは結局、その人の言語を翻訳できなくなるのではなからうか。たとえ行動の成功・失敗を理解するのに言語を理解する必要がないとしても、行動の成功・失敗が理解できるくらいその人のことがよく分かるなら、結局、その人の言語も理解できるようになるのではなからうか。ある人の行動が成功かどうかを判別できるためには、そもそもその人がどんなタイプの行動をしようとしているのかが理解できなければならない。行動の成功・失敗は必ずあるタイプの行動の成功・失敗としてのみ評価可能である。ある人の手が挙がる時、それが手を挙げるというタイプの行動だとすれば、それはすでに成功しているが、タクシーを呼び止めるというタイプの行動だとすれば、失敗しているかもしれない。さらに、それがそもそもいかなるタイプの行動でもない（たとえば筋肉の痙攣によるものにすぎない）とすれば、成功・失敗の評価に値しない。しかも、ある人の行動のタイプを理解するためには、その人の行動はわれわれが行う行動とおおむね同じタイプでなければならない。われわれは自分と同じタイプの行動をまったくしないような人の行動タイプを理解できないし、そもそもその人を何らかの行動をしているものとして理解することさえできないだろう。われわれはせいぜいかれの動きを物理的な運動としてのみ理解できるだけである。したがって、かれの動きについてその成功・失敗を問題にすることができない。

ある人の行動にたいして成功・失敗の評価が可能であるためには、その人の行動は大部分われわれの行動と同じタイプのものでなければならない。そうだとすれば、われわれはその人がある文にもとづいて行動す

るとき、その文がいかなる条件のもとで形成され、他のどんな文と組み合わせられて行動を導き出すかも理解できるだろう。つまり、その人が置かれた状況とその人の行動を媒介する言語活動のメカニズムをわれわれの言語活動のメカニズムとほぼ対応させるような仕方でもできるだろう。そうだとすれば、結局、その人の言語をわれわれの言語に翻訳することが可能だということになる。

こうしてプラグマティックな真理観によっても、言語であるための基準として、おおむね真であるという基準は、翻訳可能性とは独立の基準とはならない。われわれはたしかに、ある人の言語を翻訳しなくても、その言語にもとづく行動の成功・失敗を判別できることから、その言語に適用される個別的な真理概念を理解できるかもしれない。しかし、行動の成功・失敗が判別できるくらいその人のことがよく分かるなら、結局、その人の言語は翻訳可能になるはずである。

ところで、プラグマティックな真理観では、ある言語を翻訳しなくても、行動の評価が可能であることから、その言語に適用される個別的な真理概念が理解できるとすると、じつは対応的真理観でも、翻訳なしに各言語に適用される個別的な真理概念を理解できるのではないかという疑問が生じてくるかもしれない。デイヴィドソンは、ある言語に適用される個別的な真理概念を理解するためには、その言語の各文にたいするT文を理解しなければならず、したがって各文をわれわれの文に翻訳しなければならないという。しかし、各文にたいしてそれが具体的にどのような条件のもとで真となるかを知らなくても、ある何らかの条件のもとで真となることさえ知れば十分ではなからうか。少なくとも、そのようなレベルで理解される個別的な真理概念を想定することは十分可能であるように思われる。

この弱い真理概念のもとでは、ある言語に適用される個別的な真理概念を理解するためには、その言語の各文が何らかの条件のもとで真となることさえ分かれば十分である。しかし、このことはいかにして知られるのだろうか。ある文が具体的にどのような条件のもとで真であるかを知らなくても、ともかく何らかの条件のもとで真であるということは、いったいいかにして知られるのだろうか。ここで、デイヴィドソンが根元的解釈の出発点とした「真とみなす」という態度が役に立つかもしれない。デイヴィドソンによれば、われわれはある言語の各文について、その言語を用いる人がその文を真とみなしているかどうかをその文の翻訳に先立って判定できる(p.195)。つまり、文の意味は分からなくても、真とみなしているかどうかは分かるというわけである。そうだとすれば、われわれは文が具体的にいかなる真理条件をもつかを知らなくても、何らかの真理条件をもつことを知りうる。

こうして弱い真理概念のもとでは、ある言語を翻訳しなくても、その言語を用いる人たちが「真とみなす」という態度をとっているかどうかを判別できれば、その言語に適用される個別的な真理概念を理解できることになる。しかし、このような真理概念にもとづいてもなお、おおむね真であるという基準は翻訳可能性とは独立にならないように思われる。というのも、真とみなすという態度が同定できるなら、結局、翻訳は可能になると思われるからである。真とみなすという態度はそれ単独でそのような態度として同定できるのではなく、その態度をとる人が示す他のさまざまな態度や活動のなかに埋め込まれ、そのなかで一定の役割を果たすことによってはじめてそのような態度として同定される。しかも、そのような態度や活動の連関はわれわれのそれとほぼ同型でなければならない。そうでなければ、われわれはある態度を真とみなす態度として同定することはできないだろう。ある人の行動を成功・失敗として評価しうるためには、その人の行動がおおむねわれわれの行動と同じタイプでなければならなかったように、ある人の態度を真とみなす態度として同定しうるためには、その人の態度・活動の連関はわれわれのそれとほぼ同型でなければならない。そうだとすれば、結局、その人の言語はわれわれの言語に翻訳できるはずである。なぜなら、言語もまたそのような連関に埋め込まれているものだからである。

以上のように、プラグマティックな真理観も、対応説的な弱い真理概念も、一見、翻訳可能性を含意しないような言語の基準を提供するようにみえながら、じっさいにはそのような基準を提供しえない。

## 5 翻訳の部分的不成立とはどのような事態か

デイヴィドソンは翻訳の部分的不成立から異なる概念枠の存在が導き出せるかどうかを検討した箇所、つぎのようなささか分かりにくい結論を述べる。「われわれは信念の違いについて語るのとまったく同じことを概念枠の違いについても語らなければならない。すなわち、枠組であれ意見であれ、その違いにかんする主張の明晰さと鋭さは、基盤となる共有された（翻訳可能な）言語または共有された意見の部分が大きくなることによって高まるのである。じっさい、ふたつのケースのあいだに明確な境界線を引くことはできない。ある言語の話し手たちがある文を拒絶するとき、われわれがその文をわれわれの共同体が強く支持するようなある文に翻訳することを選べば、われわれはこれを枠組の違いとよびたくなるであろう。一方、その文を別の仕方でも翻訳することを選べば、われわれはこれを意見の違いだといいたくなるであろう。しかし、他者がわれわれとは異なる仕方でも考えるとき、われわれはいかなる一般的な原理や証拠への訴えによっても、その違いが概念よりもむしろ意見にあることを決定することはできない」（p.197）。

ようするにデイヴィドソンがいたいのはつぎのようなことであろう。翻訳が部分的に成立しないケースというのは、ある言語を翻訳したときに、たんなる信念の違いとはみなせないような大きな信念の違いが生じ、それゆえ概念の違いとみなしたほうがよいようなケースである。しかし、このようなケースは、クワインのいう翻訳の不確定性のゆえに、その言語を別の仕方でも翻訳して、たんなる信念の違いとしてみなすこともできる（ただし異なる信念の数は大きく増える）ようなケースである。したがって、われわれはこのふたつのケースを明確に区別することはできない。そして信念の違いについては、信念の大部分が共有されてはじめてその違いが理解可能になる。そうだとすれば、概念枠の違いも、概念枠の大部分が共有されてはじめて理解可能になるといえるだろう。それゆえ、概念相対主義者が主張するような根本的に異なる概念枠が存在するというにはならない。

ここで、つぎのような疑問が生じるかもしれない。ある言語をある仕方でも翻訳するとき、その言語の話し手にある途方もない信念を帰属させることになってしまったために、その言語のある部分を翻訳不可能とみなすことにしたとしよう。そうすると、その言語はわれわれの言語に翻訳可能な部分と不可能な部分のふたつから成ることになる。このとき、翻訳可能な部分はわれわれの言語と同じ概念枠だが、翻訳不可能な部分は異なる概念枠だとは考えられないだろうか。つまり、その言語はじつはふたつの概念枠から成り、一方はわれわれのと同じだが、他方は違うというわけである。こう考えることができるのであれば、翻訳の部分的不成立から概念枠の複数性が導き出せることになる。

しかし、ある言語が本当に文字通りふたつの概念枠から成っているとすると、それぞれの概念枠に属する部分は互いに自己完結していて相交わることがない（それぞれの概念枠に属する言葉が組み合わされて一つの文が作られることはない）はずである。したがって、その言語はひとつの言語というよりもむしろ互いに独立のふたつの言語から成るといってよい。そうすると、われわれの言語に翻訳できない部分というのは、ようするにわれわれの言語に全面的に翻訳できないようなひとつの言語ということになる。しかし、そうすると、翻訳の全面的不成立の検討箇所ですで見たとように、そのような言語を言語として認める根拠はおそらく見いだせないだろう。もう一つの部分が翻訳可能だということは、何の根拠にもならない。そもそもそのふたつの部分はそれぞれ自己完結した別の言語であり、一方が言語かどうかは他方がそうであるかどうか



にとって何の関係もないからである。

むしろ翻訳の部分的な不成立として想定されているのは、ある言語が本当の意味でひとつの言語（つまり完結した複数の言語の寄せ集めではないような言語）であり、それがわれわれの言語に部分的に翻訳できないようなケースである。このようなケースでは、翻訳できる部分とできない部分は相交っており、翻訳できる部分が言語として認められるがゆえに、翻訳できない部分も言語として認められる。しかも、翻訳できる部分とできない部分の区別は絶対的なものではない。それは翻訳の仕方に相対的である。それどころか、翻訳の仕方によっては、すべてを信念の違いに帰して全面的に翻訳を成立させることも可能である。したがって、ある翻訳方法のもとで翻訳可能な部分と不可能な部分に分かれるといっても、実質的には、翻訳可能な部分もけっして完全に可能だというわけではなく、また不可能な部分も完全に不可能というわけではない。ある言語は全体として完全には翻訳できないということにすぎない。しかも、この部分的な不可能性はすべてを信念の違いに帰す完全な翻訳可能性とも両立しうるような意味でそうなのである。

翻訳の部分的な不可能性というのは、翻訳が可能部分と不可能部分に分かれるということではなく、言語全体として完全には翻訳できないということである。それは言語全体としての程度問題である。しかし、そうだとすると、いったいどの程度までなら、翻訳が部分的に不可能でもなお翻訳として（それゆえその言語をまさに言語として）認めることができるのだろうか。クワインによれば、その境界は曖昧であり、そこに翻訳概念そのものの根本的な曖昧さがある。そしてそれゆえに、大部分が翻訳不可能であるような言語が存在しうるかという問いがあたかも有意義であるかのように思ってしまうのである<sup>4</sup>。もし翻訳の部分的な不可能性がそのような問いを誘発するとすれば、それは部分的な不可能性がじっさいにその問いの有意義性を支えているからではなく、たんに翻訳概念の曖昧さによるものにすぎない。翻訳の部分的な不可能性は、デイヴィドソンが示したように、大部分の可能性を基盤にしてのみ理解可能であり、それゆえ大部分の不可能性を有意義にするどころかむしろ無意味にするのである。

ところで、さきほど、われわれの言語に部分的に翻訳できない言語を自己完結したふたつの独立した言語から成るものとして理解するわけにはいかないと述べたが、そもそもわれわれの言語そのものがじつは自己完結した複数の言語から成っているという可能性はないのだろうか。このような可能性はたしかにそのままの形では明らかに存在しない。なぜなら、われわれの言語はそのどの部分も互いに相交っているからである。しかし、われわれの言語から自己完結した部分言語を引き出すというようなことなら、ことによると可能ではなからうか。

デイヴィドソンは、心的言語は物的言語に還元できないという。しかし、そうだとすれば、心的言語は物的言語に新たに付け加わったものであり、物的言語はそれ自体で完結したひとつの言語だとは考えられないだろうか。つまり、心的言語は物的言語なしに存在しえないが、物的言語は心的言語なしにも存在しうるのではなからうか。セラーズによれば、ライル語（物的言語にほぼ相当し、公共的対象の公共的性質について語る言葉だけから成る言語）を想定することができ、このライル語を理論措定や内的言語、内的複製といった道具立てにもとづいて拡張することによって心的言語が得られる<sup>5</sup>。そうだとすれば、物的言語はひとつの完結した言語であり、しかもそれを拡張したわれわれの言語とはかなり大きな部分（心的言語の部分）で翻訳不可能な言語である。クラウトはこのことから、物的言語はわれわれの言語とは異なる概念枠だといえるのではないかと主張する<sup>6</sup>。

このような議論にたいして、デイヴィドソンは心的言語の理解なしに物的言語を理解することはできないと主張する。かれによれば、われわれは心理的な用語のない言語を考えることができない。というのも、そのような言語はわれわれの言語に翻訳できないからである<sup>7</sup>。

なぜデイヴィドソンは心的言語を含まない言語はわれわれの言語に翻訳できないと考えるのだろうか。それはおそらくかれが信念をもつためには信念の概念をもたなければならないと考えるからである<sup>8</sup>。言語をもつためには信念をもたなければならない、信念をもつためには信念の概念（それゆえ信念を表す言葉）をもたなければならない。したがって、言語をもつためには心的言語をもたなければならない。こうして心的言語のない言語、つまり自己完結した物的言語は存在しえないというわけである。

しかし、なぜ信念をもつためには、信念の概念をもたなければならないのだろうか。そのような概念をもたない動物でも、素朴な信念をもちうるのではなかろうか。これにたいしてデイヴィドソンは信念をもつためには信念の真偽を理解できなくてはならないということから、自分の主張を根拠づけようとする。

ここでは、残念ながら、この興味深い問題を検討する余裕はないが、おそらくその必要もないであろう。というのも、たとえデイヴィドソンの主張が間違っていたとしても、概念枠の複数性が帰結するとは思えないからである。かりにデイヴィドソンの考えに反して、自己完結した物的言語が存在し、そこから心的言語を含む形でわれわれの言語への拡張が行われたとしても、物的言語はわれわれの言語とは異なる概念枠だと考えるべきだろうか。むしろ概念枠は本質的に成長するものであり、新たな要素を加えて拡張し続けるものだと考えるべきではなかろうか。われわれの言語はわれわれの活動によって日々、拡張し続けている。拡張のたびに概念枠が異なるとみなす必要はあるまい。少なくとも、概念相対主義者が主張したかった概念枠の複数性はそのようなものではないだろう。

言語の拡張はわれわれ人間のような有限で時間的な存在者にとってはその概念枠が必然的にとる形態である。それは同じ概念枠の時間的展開と見るべき事態である。したがってまた、われわれは拡張の途上にあるふたつの言語のある段階どうしを比較して、それらが翻訳不可能であることから概念枠の複数性を論じるべきではない。そうではなく、それらがどのように拡張されてもなお翻訳不可能かどうかを問題にすべきである。概念枠の複数性に関係するのは最大限に拡張された言語とおしの翻訳不可能性である。そしてデイヴィドソンが主張するように、そのような翻訳不可能性が成立しようとするべき理由はないように思われる。一見、われわれの言語に翻訳できないようにみえる言語も、われわれの言語が拡張すれば、必ずや翻訳可能になるはずである。そうでなければ、それはそもそも言語にはみえないだろう。

こうしてデイヴィドソンの概念枠批判は基本的に成功を収めていると思われる。概念相対主義者が夢想するような概念枠は存在しないのである。

## 注

<sup>1</sup> Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," rep. in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984 (邦訳、D・デイヴィドソン『真理と解釈』野本和幸ほか訳、勁草書房、1991年、所収)。本論文への参照はページ数のみで示す。

<sup>2</sup> デイヴィドソンは言語と理論の区別の否定から概念枠の複数性を導く論証（すなわち理論変化は言語変化であるから、理論変化が存在することから言語の複数性が導き出せるとする論証）を紹介し、理論変化は翻訳不可能な言語の存在を保証しないと、そのような論証を斥ける。Cf. pp.187-189.

<sup>3</sup> ただしデイヴィドソンの真理観は通常の対応説ではなく、むしろ整合説に近い。

<sup>4</sup> Willard V.O. Quine, "On the Very Idea of a Third Dogma," in W.V.O. Quine, *Theories and Things*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981, p.42.

<sup>5</sup> Wilfrid Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind," rep. in W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1991, pp.178-195.

---

<sup>6</sup> Robert Kraut, "The Third Dogma," in E. LePore, *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p.410.

<sup>7</sup> Donald Davidson, "Psychology as Philosophy," rep. in D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980, pp.243-244.

<sup>8</sup> Donald Davidson, "Thought and Talk," rep. in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, p.170 (邦訳、D・デイヴィッドソン『真理と解釈』野本和幸ほか訳、勁草書房、1991年、所収)。

(のぶはら・ゆきひろ 東京大学大学院総合文化研究科)